

The Meaningfulness of Love for God in Ruzbihan Baqli's Works and its Theological and Mystical Contexts

Zahra Hosseini¹ ** Farzane Hashempour² 

1. Assistant Professor, Faculty of Islamic Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.
(z.hosseini@azaruniv.ac.ir)

2. M.A of Philosophy of Religion, Faculty of Islamic Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.
(hashempour.fa@gmail.com)

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 2024/03/17
Revised: 2024/07/18
Accepted: 2024/07/29

Cite this article:

Hosseini, Z., Hashempour, F. (2024). "The Meaningfulness of Love for God in Ruzbihan Baqli's Works and its Theological and Mystical Contexts". *Ayeneh Marefat*, 24(79), 1-18 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235144.1509>

The concept of love for God in the works of Ruzbihan Baqli is not a merely conceptual or abstract expression. Rather, it is the result of encountering and experiencing God in beautiful imagery and accompanied by ecstatic states. Although he always emphasizes the transcendence and purity of God's essence and rejects anthropomorphism (tashbih) and corporealism (tajsim), from a structuralist perspective on religious experiences, the realization of this experience is compatible with contexts such as aestheticism, the Ash'ari belief in divine vision (ru'ya), and the Sufi concept of iltibas. Ruzbihan considers beauty to be the object of love, and in divine love, beauty in its sensory sense takes precedence and is not interpreted in other terms such as goodness or perfection. As an Ash'ari, he believes in the possibility of seeing God. The Ash'ari God, transcendent of logical laws, is capable of any action and thus, while being transcendent in existence, can descend to the realm of human perception and knowledge. According to the Sufi theory of iltibas, divine lordship can manifest in objects and visible forms, although this manifestation is epistemological rather than ontological. From the totality of these contexts, love for God is interpreted in its conventional, interpersonal sense and the result of a personal experience. The analysis of the meaningfulness of love for God, considering its experiential nature and its contexts, is one of the findings of the present paper.

Keywords: Ruzbihan Baqli, love for God, religious experience, contextualism, ru'ya.

* The present article is taken from the research project of Seyeda Zahra Hosseini entitled "Study of the meaning and possibility of love for the sublime in the works of Ibn Sina, Ibn Arabi and Rozbahan Baghli", currently being carried out at Shahid Madani University, as well as the thesis of a student, Farzane Hashempour under The title is "Philosophical analysis of the romantic relationship between man and God from the perspective of Rozbahan Baghli", under the guidance of Zahra Hosseini.

** Corresponding Author Email Address: z.hosseini@azaruniv.ac.ir

DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235144.1509>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

The concept of love primarily implies a special relationship between two human beings with personal bodies and emotions. However, the word 'love' has sometimes been applied to a kind of deep relationship with God, surrounded by broad and different conceptions in various schools. Some thinkers claim that using this term for God is possible only metaphorically (Brummer, 1993, pp. 71-98), while others apply it literally (Brady, 1967, vol. 2, p. 662). Such a plurality is primarily due to the ambiguity of applying the concept of love to a realm without physical or emotional attributes, especially when it's applied in abstract theologies that believe in God's epistemological and conceptual transcendence (Levine, 1992, pp. 91-105). In the Islamic world, Ruzbihan Baqli (1128–1209), with a different first-person perspective, has the most explicit discussions on this topic. Given his emphasis on God's pure transcendence, the question arises: what does he mean exactly by the phrase 'love for God'? This paper aims to analyze semantically this phrase and its components, determining whether this concept shares the conventional meaning of love or whether we should interpret it metaphorically as subjective and inner transformations. Literally speaking, how could it be possible to have a romantic relationship with a transcendent being beyond the zone of the material world?

Discussion

Divine love, as the deepest level of connection with God, constructs a specific theological system in Ruzbihan's thought. It explains the pinnacle of human interaction with the transcendent realm as a form of romantic relationship (Baqli, 2013, pp. 15, 24). In his analysis, concepts like love and union are not reducible to feelings of ecstatic unity, virtue, or resemblance to God. Rather, divine love is developed based on human love and is intertwined with many of its components, such as beauty, encountering the beloved, fascination, restlessness, passion, and the desire for union (Baqli, 2013, par. 63, 10, 58, 100). He describes God and the sacred realm in a romantic experience with an indescribable attraction to beauty, and all the elements of religious experience, such as irrationality, indescribability, transience, and passivity, are also observed here (James, 2011, pp. 420-426). Divine love, for him, is the result of a two-way communication where God reveals himself to Ruzbihan not as an absent pronoun ('He') but as a present addressee ('Thou'), and demands love from him. Love is his reaction to seeing God's beauty in a human-like form (Buber, 1958, pp. 6-11). Therefore, the interpretation of divine love in Ruzbihan Baqli's view is not a conceptual-abstract expression but rather the result of encountering and experiencing God in beautiful images and accompanied by ecstatic states. From a structuralist perspective, religious experiences are contextualized and based on belief systems, personality traits, culture, etc. Understanding these experiences requires attention to these contexts. This article, by examining the contexts related to the experience of divine love in Ruzbihan's works, evaluates the significance of love for God in the structure of Ruzbihan's thought.

Conclusion

Ruzbihan's account of his experience of God does not align with mystics' descriptions about their unity experiences. Instead, it presents a participatory and dialogical relationship where aesthetic and religious experiences merge, creating romantic feelings and emotions within a sensory framework using familiar and conventional imagery. He provides a narrative of spiritual events experienced in the past. Ruzbihan's language in describing these experiences is rich with creative imagery, not limited to traditional symbolism but grounded in encounters with an anthropomorphic being. Despite acknowledging God's transcendence and distinctness from the created world, Ruzbihan's experience of divine love centers around a personalized and human-like God; while initially paradoxical, a kind of coherence can be understood by considering the contextual nature of religious experiences.

Ruzbihan experiences his love for God based on three main contexts. First is aestheticism, which emphasizes beauty, especially human beauty. This element is very powerful in shaping his understanding of divine love and its compatibility with human love. Second, Ruzbihan's Ash'ari belief in the possibility of seeing God forms the basis of his encounter with God. The Ash'ari God, transcendent of logical laws, is capable of any action and thus, while being transcendent in existence, can descend to the realm of human perception and knowledge (par. 14). Third, the Sufi belief in *iltibas*, which, by invoking divine lordship, allows for the manifestation of God in tangible and familiar objects, although this manifestation is epistemological rather than ontological (Par. 57). Based on these contexts, Ruzbihan's religious experience

is structured as a romantic relationship with the transcendent realm, sharing similarities with the common, interpersonal understanding of love. The related images and emotions are closely linked to the concept of eros.

بررسی معناداری عشق به خداوند در آثار روزبهان بقلی و زمینه‌های کلامی و عرفانی آن*

زهرا حسینی^۱ * فرزانه هاشم‌پور^۲

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

(z.hosseini87@gmail.com)

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و دین، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی

آذربایجان، تبریز، ایران. (hashempour.fa@gmail.com)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۲ / ۱۲ / ۲۷ بازنگری: ۱۴۰۳ / ۰۴ / ۲۸ پذیرش: ۱۴۰۳ / ۰۵ / ۰۸</p> <p>استناد به این مقاله: حسینی، زهرا؛ هاشم‌پور، فرزانه. (۱۴۰۳). «بررسی معناداری عشق به خداوند در آثار روزبهان بقلی و زمینه‌های کلامی و عرفانی آن»، <i>آینه معرفت</i>، ۲۴(۷۹)، ۱-۱۸. https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235144.1509</p>	<p>تعبیر عشق الهی نزد روزبهان بقلی، بیانی مفهومی-انتزاعی نیست، بلکه حاصل مواجهه و تجربه خداوند در تصاویر زیبا به‌همراه احوال شورانگیز است. گرچه وی همواره تصریح به تنزیه و تعالی ذاتی الهی و رد تجسیم و تشبیه دارد، اما از منظر تحلیل ساختارگرایانه در نظریات تجربه دینی، تحقق این تجربه با زمینه‌هایی همچون جمال‌گرایی و باور به نظریات رؤیت اشعری و التباس عرفانی سازگار است. روزبهان متعلق عشق را زیبایی می‌داند و در عشق الهی نیز زیبایی به معنای محسوسش محوریت دارد و به معانی دیگری چون خیر و کمال تأویل نمی‌گردد. او اشعری مسلک است و اشاعره قائل به رؤیت‌پذیری خداوند هستند. خدای اشاعره، متعالی از قوانین منطق، قادر بر هر فعلی است و لذا در عین تعالی وجودی، قدرت بر آن دارد که تا ساحت رؤیت و معرفت انسان فرود آید. بنابر نظریه التباس عارفان، ربوبیت الهی، می‌تواند موجب تجلی او در اشیاء و صور مرئی گردد و البته این تجلی، معرفت‌شناختی است و نه وجودی. از مجموعه این زمینه‌ها، عشق به خداوند، به مفهوم متعارف بیناشخصی تعبیر شده و ماحصل تجربه موجودی شخصی است. تحلیل معناداری تعبیر عشق الهی با نظر به تجربی بودن آن و زمینه‌های آن از وجوه نوآوری این مقاله است.</p> <p>کلید واژه‌ها: روزبهان، عشق الهی، تجربه دینی، زمینه‌مندی، رؤیت.</p>

* مقاله حاضر برگرفته از طرح پژوهشی، سیده زهرا حسینی با عنوان «بررسی معناداری و امکان عشق به امر متعالی در آثار ابن‌سینا، ابن‌عربی و روزبهان بقلی»، در حال انجام در دانشگاه شهید مدنی، و نیز پایاننامه دانشجویی، فرزانه هاشم‌پور تحت عنوان «تحلیل فلسفی ارتباط عاشقانه انسان و خدا از منظر روزبهان بقلی»، به راهنمایی زهرا حسینی می‌باشد.

** رایانامه نویسنده مسئول: z.hosseini@azaruniv.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.235144.1509>



مقدمه

معناداری واژگان و گزاره‌های الهیاتی از مسائل مهم فلسفه دین است و مسائلی از این قبیل مطرح می‌شود که چگونه می‌توان از ساحت الهی و نامتناهی در قالب زبانی محدود و طبیعی به گونه معنادار و معرفت‌بخشی سخن گفت؟ در صورت معناداری، چه نسبتی میان تصور عرفی آن و انگاره الهیاتی وجود دارد؟ طبیعتاً این مسائل در اطلاق تعابیری که بنیادی اساساً انسانی دارند یا از مناسبات بین شخصی برخاسته‌اند، جدیت بیشتری می‌یابد. جریان‌هایی چون الهیات سلبی، الهیات تمثیلی، نظریات اشتراک لفظی کاربرد این تعابیر را به صورت ایجابی، تحت‌اللفظی و حقیقی در مورد خداوند ناممکن انگاشته‌اند (Alizamani, 2008, p13-20). مفهوم عشق، از ابتدا مبین ارتباط خاصی میان دو شخص انسانی با پیکر و احساسات انسانی است که تحت عنوان عشق متعالی، به مثابه یکی از والاترین صور ارتباط انسان با ساحت مقدس نیز به کار رفته که در مکاتب مختلف، مفهومی متفاوت دارد و گاه اشتراکی جز در لفظ میان آنها نمی‌توان یافت. برخی تنها وجه مشترک میان تصورات مختلف از عشق متعالی را در ماهیت کاملاً باطنی و گرایش به سوی کانونی نامتناهی می‌انگارند (Schoun, 1975:188). این تکرر برداشت، اساساً ریشه در عدم تصور واحدی از امر متعالی و قدسی، اعم از متشخص یا نامتشخص، انسانوار یا غیرانسانوار دارد. برخی همچون وینست برومر، فیلسوف دین معاصر، عشق را صرفاً استعاره‌ای می‌انگارند که تبدیل به الگوواره ذهنی (مدل مفهومی) شده است و بسیاری از مفاهیم، آموزه‌ها و نظام معرفت‌شناختی مسیحی را متأثر می‌سازد (Brümmer, 1993: 71-98). در مقابل، دیدگاه‌هایی نیز وجود دارند که با بسط معنایی عشق، قائل به تحقق‌پذیری آن در مورد خدا هستند و اغلب عشق را از معنای انسانی و بیناشخصی خارج کرده‌اند و به معنای دیگری همچون تحول درونی، فضایل اخلاقی و تعالی باطنی تقلیل داده‌اند. در برخی مکاتب دیگر، با تفاوت مصداقی مواجهیم و عشق به امر قدسی، با نمادها و تجلیات انسانی قداست، همچون اولیا و قدیسان و گره می‌خورد و معاشقه با امر قدسی، با عشق به تجلیات تقدس توجیه می‌یابد. مثلاً بوناونتورا، تحقق عشق الهی در مسیحیت را در نهایت از طریق جایگزین کردن عشق سوزان به عیسی به مثابه تجسد خداوند میسر می‌داند (Brady, 1967, V2:662).

چنین رویکردی را در پیروان برخی فرقه‌های اسلامی همچون غالبان تشیع نیز می‌توان یافت. تفاوت فهم عشق الهی، در واقع برخاسته از ابهام در چگونگی و امکان ارتباط عاشقانه با ساحتی متعالی و برداشت از میزان تعالی است که به نوعی اقرار به تحقق‌ناپذیری آن می‌انجامد. تعالی به معنای برتر بودن و تنزیه خداوند از ماسوا مفهومی است که گرچه به عنوان صفتی مستقل برای خداوند مطرح نشده، اما از مضامین بنیادین ادیان توحیدی است. تعالی از مرتبه برتر بودن وجود خداوند به عنوان خالق، علت، واجب‌الوجود و... از جهان آغاز و به مراتب دیگر مفهومی، معرفتی و منطقی کشیده می‌شود (Levine, 1992:91-105). به میزان تصور تعالی و تنزیه بیشتر، فهم ارتباط با خداوند دشوارتر می‌گردد.

روزبهران را می‌توان نماینده عرفان عاشقانه اسلامی انگاشت؛ شاخصه تفکر او، آن است که عشق به خداوند را نه از منظر سوم شخص و مفهومی، بلکه از چشم‌انداز اول شخص روایت می‌کند و ضمن اقرار به تعالی و تنزیه خدا از ماسوا، از تجربه عاشقانه خود با خداوند سخن می‌گوید. مقاله حاضر درصدد است تا به بررسی مفهومی و معناشناختی عشق به خداوند در آثار روزبهران بقلی بپردازد. تا کنون پژوهش‌های گوناگونی در مورد عشق الهی در آثار روزبهران بقلی انجام شده است؛ «تحول عشق انسانی به عشق ربّانی از دیدگاه روزبهران بقلی»، به بحث از انواع عشق و تأثیر عشق زمینی در وحدت‌بخشی به ابعاد وجودی انسان پرداخته و مقاله «مفهوم عشق از دیدگاه روزبهران بقلی» مباحث نظری همچون بررسی توصیفات روزبهران از مفهوم، انواع عشق و جایگاه آن در جهان را بررسی کرده است. «خدای متشخص در کشف الاسرار روزبهران

بقلی»، به بررسی تصور خدا و انسانوارگی او پرداخته است. مطالعات چشمگیر مختلف دیگری نیز از جمله عشق صوفیانه از جلال ستاری و حالات عشق مجنون از انشاء الله رحمتی ذیل ترجمه فلسفه دین پل ادواردز انجام شده است که ذکر همه آنها در این اجمال نمی‌گنجد. هدف از این مقاله، بررسی معناداری و تحقق‌پذیری این عشق در تفکر تنزیه‌گرایی روزبهان بقلی و نسبت آن با تعالی خداوند است که در هیچ یک از آثار فوق مورد تبیین نبوده است.

این مقاله به این مسائل خواهد پرداخت که آیا برداشت روزبهان با معنای عرفی عشق اشتراکی دارد یا همچون بسیاری از متفکران سرانجام با تعبیری مجازی و تحویل به مفاهیم دیگری چون تحولات باطنی، ذهنی و سوپژکتیو مواجهیم؟ آیا این ارتباط واقعاً به معنای حقیقی عشق است، یا آنکه بر نوعی از احساس مبهم خود به ساحت رمزآلود نام عشق می‌نهد؟ در صورت کاربرد تحت‌اللفظی این واژه، چگونه با تنزیه خداوند سازگار است و ارتباط عاشقانه با امری مجرد از پیکر و احساسات انسانی، بدون گفتگو و مواجهه چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ تحلیل دقیق این مسائل نیازمند به ورود به مفهوم عشق در فرهنگ اسلامی و نیز تصور روزبهان از خداوند است. پس از آن به تحلیل ابعاد تجربی عشق در آثار روزبهان، ساختارمندی و زمینه‌های این تجربه خواهیم پرداخت.

معانی عشق و کاربرد آن در مورد خداوند

کاربرد واژه عشق در مورد خداوند را می‌توان یک رخداد و واقعه تاریخی در جهان اسلام قلمداد کرد که متأثر از عوامل مختلف به‌همراه چالش‌های بسیار صورت گرفته است. با توجه به عدم کاربرد عین واژه "عشق" و مشتقات آن نسبت به خداوند در نص صریح قرآن^۱ نگرش منفی نسبت به عشق و نیز گرایش‌های تنزیه‌ی در الهیات، کاربرد آن در مورد خداوند با نقد و رد متکلمان و فقهای نخستین همراه بوده است (Sattari, 1995:141-159). این واژه در جهان اسلام، تا اوایل قرن سوم، صرفاً در مورد دوستی انسانی استفاده می‌شد، و فراتر از دوستی صرف، توأم با بار ارزشی منفی بود که تهدیدی بر سلامت اخلاق، جسم و روان به شمار می‌رفت. در چنین فضایی نمی‌توان نسبت به کاربرد آن برای خداوند بی‌توجه بود. کاربرد عشق برای خداوند در جهان اسلام، نخستین بار از سوی عارفان مسلمان به کار رفت و به تدریج الهیاتی را همراه آورد که در تقابل با زهد و خوف، مروج شوق و شیدایی بود، به ویژه آن زمان که غزالی این تعبیر را رسماً در معنای محبت به خداوند به کار برد. در واقع عشق، تجربه‌ای محسوس و جسمانی بود که در دنیا محقق می‌شد و عارفان آن را در مورد خدای مجرد نامحدود به کار بردند (Pour javadi, 1996:153-157). ارائه تصور جامع و کامل مسلمانان از عشق چندان آسان نیست؛ زیرا تحت تأثیر عوامل گوناگونی از فلسفه یونان و به ویژه افلاطون گرفته تا مسائل فرهنگی و تمثیل‌هایی چون لیلی و مجنون، پردازش یافته است. برخی متفکران از جمله روزبهان، با تمرکز بر مؤلفه‌های مثبتش سعی در تلطیف عشق داشته‌اند، اما در تعریف عموم چنین نیست. عشق در ادبیات مسلمانان، تعریف به محبت شدید و با پیامدهایی متفاوت از محبت شده که عمدتاً غیراخلاقی و بیمارگونه می‌نماید. واژه عشق از عَشَقَه گرفته شده که گیاهی است که بر تنه درخت می‌پیچید و خشکش می‌کند و عشق نیز همین اثر را در انسان دارد (Tahanavi, 1967:1012).

فیلسوفان یونان باستان میان سه مفهوم از عشق تمایز قائل شدند: اروس، آگاهیه و فیلیا، که امروزه گرچه اغلب این تمایز را نادیده می‌انگارند، اما توجه به آن در مطالعات تاریخی اهمیت بسزایی دارد. فیلیا و آگاهیه^۲ برای تبیین وجوهی از محبت الهی در الهیات مسیحی به کار رفت، اما آنچه در جهان اسلام عشق نامیده می‌شود، قرابت بسیاری با اروس (Eros) افلاطون و به تبع آن افلوپتین دارد. اروس گرایشی خودمحورانه و اکتسابی است که از زیبایی زمینی آغاز می‌شود و با شوق به وصال معشوق و امیال غریزی ناپایدار همراه است (Hopkins, 2008:7-12). متعلق اروس، زیبایی است و از

نظر سقراط، میل جنسی پاسخ‌ناقص به زیبایی بوده که سرانجام باید به پاسخی به حقیقت زیبایی تبدیل شود؛ متعلق اروس، اشخاص زیبا نیستند، بلکه زیبایی آنهاست که یادآور مثال زیبایی است (Moseley, 2001). پس از ترجمه آثار فلسفی، مفهوم منسجمی از عشق وارد فلسفه اسلامی شد و تأثیر دیدگاه افلاطون را به وضوح می‌توان در آثار فیلسوفان اسلامی از جمله رساله *العشق* ابن‌سینا مشاهده کرد که واسطه انتقال دیدگاه افلاطون در مورد عشق به متفکران پسین است^۳. احوالی چون شیفتگی و بی‌قراری، تحول هویت و وابستگی شخصیتی، نیاز به دیدار محبوب، سعی برای کسب معشوق، انحصارگروی (که با واژه غیرت در فرهنگ اسلامی مورد اشاره بوده) درباره اروس آمده است، احوالی که در هجران و وصال دو چهره متفاوت می‌نماید و شاید ماهیت عشق را نیز متأثر سازد. مثلاً در مورد عشق الهی در عرفان اسلامی، با وجود کاربرد در مورد خداوند و تفکیک از عشق مجازی و تجرید از امیال جسمانی، همچنان تمرکز بر مواردی چون لقاء معشوق، جمال، وصال، مهر و بی‌مهری و مفاهیم انسانی به چشم می‌خورد که در عشق زمینی محوریت دارند و عمدتاً تفسیر بر مجاز و استعاره شده‌اند.

مواجهه روزبهان با عشق

عشق الهی، مفهومی کانونی در تفکر روزبهان بقلی است و به مثابه ژرف‌ترین سطح ارتباط با خداوند، نظام خاصی از الهیات را ساختار می‌دهد که در آن اوج ارتباط انسان با ساحت متعالی، از مدل‌های دیگر زاهدانه، خائفانه یا حتی مدل خالق و مخلوق فاصله گرفته و در قالب ارتباطی عاشقانه تبیین می‌گردد. او برخلاف تصور رایج که عشق انسانی و محبت الهی را اجتماع ناپذیر می‌انگاشتند، قائل به تفکیک این دو نبود و تجربه صور متمایز عشق را محبتی یگانه می‌انگاشت، نه انتقال از «موضوعی انسانی» به «موضوعی الهی» (Corbin, 2015:196). رویکرد وی به عشق الهی، جدا از مفهوم عشق زمینی نیست و چه در پردازش احساسات و چه در تبیین نوع ارتباط، با عشق به مفهوم عرفی، مرتبط است و تبیین این مطلب را با ایمازهایی برگرفته از عشق انسانی انجام می‌دهد که خداوند، به مثابه موجودی انسانوار مخاطب مستقیم معاشقه قرار می‌گیرد. روزبهان ارتباط خود با خداوند را تحت مدل ارتباط عاشقانه ادراک می‌کند که بالاترین سطح ارتباط و «منت‌های مقامات است، جز اهل مشاهده و توحید و حقیقت را نباشد» (Baqli, 2004:15).

در تحلیل وی، مفاهیم عشق و وصل به احساس یگانگی و اتحاد و جدآور، تشبیه به خدا، انحلال هویت و مانند آن تقلیل نمی‌یابد؛ بلکه عشق الهی بر مبنای عشق انسانی پرورده می‌شود و با مؤلفه‌های بسیاری از آن درهم تنیده است؛ زیرا که عشق انسانی در واقع ریشه در عشق الهی دارد. مجموعه نظریات افلاطونی-فلوطینی باور به قدم روح، عشق ناشی از رؤیت زیبایی در جهان مثل و نظریه تذکر را در قالب سیطره نگاه کلی‌تر «ازلیت عشق» می‌توان دید که جمع میان دیدگاه افلاطونی و تعالیم اسلامی است. به تعبیر فلوطین اروس خاصیتی رو به بالا دارد، چرا که از روح پدید آمده و تماشای خدایان برای او کافی است (Plotinus, 1987, 1:365). نگاه صعودی را در دیدگاه روزبهان در مورد ازلیت عشق نیز می‌توان دید که چه سان عشق ازلی، به ساحت انسانی کشیده شده و خود را در قالب جمال‌گرایی انسانی می‌نمایاند: «ارواح قدسی در بلاد بدایت در شهرستان عزت نزد سراق حضرت یکدیگر را دیده بودند، و از رؤیت آثار حق - که در رؤیت یکدیگر دیده بودند - با همدیگر از تأثیر آن حسن و مقارنه و به مشابَهت صفات، باهم الفت گرفته بودند. چون در این عالم آمدند بدان چشم یکدیگر را باز بینند و قرابت جان با جان یکدیگر باز بینند... و بر یکدیگر عاشق شوند» (Baqli, 2004:24). این تحول عشق زمینی به عشق الهی، به معنای گذر از عشق با یک صفت به عشق با صفت دیگر یا گذر از عشق به یک موجود - معشوق به عشق موجود - معشوق دیگر و به تعبیر هانری کربن قیاس دو حدین

نیست، زیرا در آن عشق انسانی راهی برای آشنایی با عشق الهی و در مقابل عشق الهی کمال عشق انسانی است (Corbin, 2015, 3:196). نظریه «بازشناسی متقابل ارواح» مطرح می‌گردد، یعنی اینکه ارواح انسانی در ازل یکدیگر را دیده و بر حسن تجلی ربانی در صورت ازلی انسانی عشق ورزیده‌اند. لذا آنچه در دنیا بین انسان‌ها به وقوع می‌پیوندد در واقع یادآور همان عشق و انس ازلی نسبت به همدیگر و نسبت به خداوند است و او میان عشق و اوصاف آن در مورد انسان و خدا، تفکیک نمی‌کند. اگر عشق انسانی با زیبایی و مواجهه و مشاهده همراه است، عشق به خداوند نیز ارتباطی خطایی و دوسویه است با مشاهده زیبایی، گفتگو و مواجهه زبانی. خواهندگی و کشش عمیق به کمال و زیبایی که با تصاویری انسانی به هم آمیخته که همگی یادآور اروس هستند. بسیاری اوقات شاهد گفتگوی عریض و طویلش با خداوند هستیم. واژگان او در وصف این تجربه و احوال درونی در این متن شایان توجه است: «خدای تعالی را در بهترین صورتی دیدم.. آن صورت با ناز و کرشمه سوی من آمد و قرار از من ببرد و مرا تا حد شوق به هیجان آورد. در حالی که لباس کتانی مروارید نشانی به بر داشت... روی به من کرد و گفت: مرا در مقام عشق طلب کن ... سپس او به زیباترین صورتی بر من ظاهر شد که هنوز حلاوت مشاهده او بر من باقی است. لیکن او به قدر شوق و شغف به من عطا نکرد. پس تا سحر در مقام عتاب و شکایت از او باقی ماندم» (Baqli, 2014, Par:58).

با بهره‌گرفتن از تحلیل مارتین بوبر در مورد رابطه دوسویه که وی آن را رابطه من-تو، نام می‌نهد و از روابط من-آن^۴ جدا می‌کند، می‌توان درک بهتری داشت؛ در رابطه من و تو، یک نسبت دوسویه برقرار است و طرفین با مشارکت در قلمرو نسبت‌ها خود را افشا می‌کنند و در این قلمرو، انسان صرفاً فاعل شناسا نیست، بلکه در مواجهه با مخاطبی حاضر است. تو می‌تواند شامل انسان یا غیرانسان، از جمله طبیعت و وجودهای روحانی باشد که "من" آنها را مخاطب خویش می‌انگارد (Buber, 1958: 6-11).

روزبهان زمانی که از عشق خود به خداوند سخن می‌گوید، دقیقاً از تجربه‌ای احساسی به مخاطبی انسانوار سخن می‌گوید. او در کشف/الاسرار به بیان تجربه احوال عاشقانه شخصی خویش نسبت به خداوند می‌پردازد که با شور و شیدایی و بیقراری حول رؤیت زیبایی معشوق پیوند دارد: «حق را دیدم که بر کناره رود نشسته بود... شیفته و سرگشته در حال انس بودم. حال مستان بیهوشی که شادی و سرخوشی بر آنها غلبه کرده و رفتار دیوانگان دارند، بر من عارض شده بود. قادر به حفظ حال خود نبودم. از من پنهان شد و بعد از آن او را دیدم که ایستاده بود و زیبایی‌های صفات خویش بر من آشکار می‌نمود و قلبم را با عشق و محبت به خود غارت می‌کرد» (Baqli, 2014, Par:106). در عبارت فوق، از رابطه‌ای مشارکتی با خدایی سخن می‌گوید که او نیز در این رابطه فعال است. خدای روزبهان در مرتبه ارتباط، بی‌شکل و صورت نیست و در صور زیبا به ساحت مشاهده و معرفت و عشق انسان درمی‌آید. درک و تجربه او از امر متعالی، شهود اوج زیبایی است که ارتباطی عاشقانه با او را ساختار می‌دهد. با توجه به شهودی و تجربی بودن عشق الهی، برای داشتن تحلیل مناسب، توجه به زمینه‌های تجربیات و بهره‌گرفتن از مباحث ساختارگرایان در این خصوص بسیار راهگشاست.

تجربه دینی

تجربه از پرکاربردترین واژگان در ادبیات فلسفی معاصر است که اصطلاحات گوناگونی مانند تجربه دینی، تجربه عرفانی و تجربه خدا را ایجاد کرده‌است. صرف‌نظر از تفاوت‌های جزئی میان این اصطلاحات، به طور کلی در سنت‌های دینی گوناگون ادعای مواجهه با امر الهی و ساحت مقدس در صورت‌های متنوعی ارائه شده و به نظر شلاپرماخر جوهره دین را می‌سازد. دینداری ماهیتی تجربی-شهودی و احساسی دارد که از نوعی خودآگاهی برخاسته از تجربه احساس و وابستگی

به امر مقدس برمی‌خیزد. این احساس بر زبان، ادراک و سایر ابعاد وجود انسانی تأثیر می‌گذارد و البته از نظر ساختارگرایان، از آنها نیز متأثر می‌شود؛ زبان دینی اولیه، احساسی و تعبیر طبیعی درون است (Praudfoot, 2014:20-35, 45-46). تجربه و احساس امر قدسی خود را در سه حالت عمده احساس وابستگی مانند تعلق مخلوق و معلول نسبت به خالق و علت، دوم، احساس خوف و خشیت در برابر امر هیبت‌انگیز و سوم، احساس شوق، بی‌تابی و بی‌قراری در مقابل امری مجذوب‌کننده (Otto, 2001:51-53).

این احساس، گاه با یکی از حواس پنجگانه و با واسطه صور حسی صورت می‌گیرد، گاه بدون واسطه آنها، اما به‌رغم همه تفاوت‌ها، مؤلفه‌های مشترکی بین آنها به چشم می‌خورد. ویلیام جیمز چهار ویژگی مشترک بین تجربیات عرفانی را عبارت از توصیف‌ناپذیری و عجز زبان از انتقال کامل و مناسب آن؛ معرفت‌بخشی مستقیم و بدون استدلال به تجربه‌گر؛ زودگذری و چهارم انفعالی بودن می‌داند که عارف خود را بی‌اراده، منفعل و مسخر نیرویی برتر می‌یابد (James, 2012:422-423). ارتباط با خداوند در آثار روزبهان، سرشار از احساس و جذب به تصاویری حاکی از شوق و بی‌قراری است که ارتباطی عاشقانه را به ذهن القا می‌کند. بنابراین، عشق برای او یک تجربه دینی است که البته عاری از پیش‌فرض‌های فکری، اعتقادی و گرایش‌های دیگر نیست. در وصف او از ارتباط عاشقانه با خدا، با نوعی ارتباط و تجربه مستقیم و بی‌واسطه مواجهیم که مؤلفه‌های چهارگانه جیمز در آنها مشهود است؛ ویژگی استدلال‌ناپذیری که عیان است و نیاز به بررسی جداگانه ندارد، به بررسی سه ویژگی دیگر در آثار روزبهان می‌پردازیم:

توصیف‌ناپذیری: جیمز مهم‌ترین مشخصه تجربه دینی را توصیف‌ناپذیری می‌داند، یعنی بیان واضح آن در کلمات متعارف میسر نیست (James, 2012:426)؛ در تبیین معاشقات روزبهان با خداوند این مشخصه سلبی را بسیار می‌بینیم: «شخص خوش-سیمایی در زی مشایخ دیدم؛ اما قادر به سخن گفتن نبودم. او مطلبی درباره توحید گفت، اما چیزی از آن نفهمیدم. سرگردانی و حیرت بر من عارض شد» (Baqli, 2014, Par1)؛ «نمی‌توانم از آنچه دیدم سخن بگویم» (Baqli, 2014, Par 63)؛ «هیچگاه قادر به وصف او نخواهم بود. آنچه او برای من به میراث گذاشت، محبتی کامل و معرفتی گرانقدر بود» (Baqli, 2014, Par21). «او را دیدم که از درون عالم غیب روی سوی من دارد؛ گویی آوازی از درون جان خود به گوش من می‌رساند که طاققت وصف آن را نداشتم» (Baqli, 2014, Par104). تجربه برای او، ضمن معرفت‌زایی، همراه با ابهام و سرگشتگی است که این ابهام گاه خود را در قالب بیان نارسا و ابهام‌آمیز و کاربرد واژگان فاقد شفافیت کافی می‌نمایاند که از تدبیر در آنها نمی‌توان جان کلام را دریافت. گاه خود نیز معترف به این ابهام و تعبیرناپذیری است.

زودگذری: تجربه دینی ماندگار نیست، رخدادی گذرا و سنجش‌ناپذیر با معیارهای زمانی و مکانی است؛ یعنی خود عارف قادر نیست دقیقاً بگوید چه اندازه این تجربه را داشته است و اغلب با ابهامی زمانی مواجهیم (James, 2012, 421)؛ اتفاقاً این مسئله در عرفان اسلامی نیز مورد توجه بوده است و عبارت «الاحوال کالبروق» اشاره به شتابناکی و زودگذری احوال عرفانی دارد. یکی دیگر ویژگی‌های تجربیات عاشقانه روزبهان با خداوند همین است که اغلب زمانی نامشخص دارند و اینکه چه میزان به طول انجامیده است، نامشخص است. مفهوم "فرازمان"، با تعبیر و اصطلاحات متعددی همچون «ازل»، «ابد»، «قدم» در ادبیات صوفیان بیان شده که در آثار روزبهان نیز به چشم می‌خورد. مثلاً در این متن: «در یکی از مکاشفات خود، زمانی برای مراقبه نشسته بودم... آرزویم سیر در عالم قدم بود و برای من این امکان فراهم آمد... خدای تعالی را در بهترین صورت دیدم. او یکباره بر من از عالم غیب ظاهر شد... گفتم: فنای خود را در قهر ازلی آرزومندم، زیرا رؤیت وی، در حالت التباس را خواستارم... گفتم: مرا در مقام عشق طلب کن، زیرا دنیا و آنچه در آن است، شکوه و جلال

مرا بر نمی‌تابد» (Baqli, 2014, Par58). سخن وی با زمان آغاز می‌شود، اما تجربه بالا زمان پیوند دارد. مراقبه در زمان با سودای قدم و فنای در ازلیت پیوند می‌یابد و در تجربیاتش این امکان برای وی فراهم می‌شود؛ مشخص نیست او چگونه در بستر زمان که مقدار حرکت در جهان ماده است، قدم به لازم می‌نهد. مشخص است در این توصیفات روزبهان، میزانی برای سنجش این سیر خود ندارد؛ گویا همه چیز در آنی رخ می‌دهد که وی آن را ازل و فرازمان می‌انگارد. این اصطلاحات در مکاشفات روزبهان به ویژه در وصف احوال مربوط به مشاهده جمال الهی و تجربه شیدایی، فراوان است، تجلی و خفا در هم تنیده و نمی‌توان زمانی برای این رخدادها تصور کرد (Baqli, 2014, Par.202-21, 61).

انفعال: یکی از تفاوت‌های کاربرد واژه تجربه در این زمینه، با کاربرد سنتی آن همین است که در متون سنتی تجربه عموماً دلالت ضمنی بر فعل داشته و نوعی اراده در آن مستتر بوده‌است. اما در دوران معاصر، قرین انفعال شده و در بحث تجارب دینی، کاملاً با کنش‌پذیری همراه است. گرچه ورود به تجربیات عرفانی، می‌تواند با مقدماتی از افعال ارادی همون مراقبه و انجام برخی کارها همراه باشد، اما در زمان رخداد شهود، سالک خود را واجد اراده و فاعلیت نمی‌یابد و احساس تسخیر توسط نیرویی برتر دارد (James, 2012:424). انفعال می‌تواند همراه با تعبیر و احساسات متفاوتی از قبیل خوف و هراس یا شوق و جذبۀ القا باشد، اما وجه مشترکشان تسلیم و بی‌ارادگی است: «و من خدا را در صورت جلال و جمال و عظمت کبریایی‌اش مشاهده کردم... آنگاه خداوند ذره‌ای از نور ذات ازلی خود را مکشوف ساخت و نزدیک بود که جانم از هم متلاشی شود» (Baqli, 2014, Par10)؛ «در آن زمان حقایق توحید از دریای عظمت الهی بر من چیره شد، چرا که حق تعالی با صفت مهابهت خود ظاهر شده بود» (Baqli, 2014, Par11).

حضور همهٔ مشخصات تجربیات دینی حکایت از تجربه امر متعالی در قالب عشق است؛ تجربه‌ای توأم با مواجهه‌ای مشارکتی که طرفین خود را افشا می‌کنند و ارتباطی دوسویه و فراتر از دوگانه سوژه-ابژه که امر مقدس به باور روزبهان، عامدانه زیبایی خود را بر او متجلی می‌کرد تا او را عاشق خود کند (Baqli, 2014, par89,111). رؤیت زیبایی قدسی با تصاویر مأنوسی از زیبایی زمینی چون گل سرخ و مروارید همراه است (Baqli, 2014, par116)؛ خدای مجرد فرابشر به ساحت بشر فرود می‌آید، به گفتگو می‌نشیند و به خنیاگری (Baqli, 2014, par33) و رقص و می‌پردازد: «به سویم آمد و مرا به رقص خواند و رقصیدم. در آن وقت و حال بودم که زمان هوشیاری و صحو فرارسید» (Baqli, 2014, Par.10) درک این تجربیات، نه تنها برای ما که حتی گاه برای خود روزبهان نیز که قائل به تنزیه است، به اجتماع ضدین می‌ماند و او را متحیر می‌سازد: «بر قلبم گذشت که چگونه تو از عالم توحید به مقام متشابهات فرو افتادی؟ او نزدیک شد و سجاده مرا گرفت و گفت برخیز این چه اندیشه‌هایی است؟ تو در وجود من چه می‌کنی؟ من تمثالی از جمال خویش در چشم تو نمودار ساختم تا با من انس بگیری و مرا دوست بداری» (Baqli, 2014, Par.117). هدف مقاله حاضر آن است که به تبیین تجربه عشق با استفاده از زمینه‌ها بپردازد و قسمت بعد، به این مطلب توجه دارد.

زمینه‌مندی تجربیات عرفانی

با وجود همه این اشتراکات تجربیات دینی، که موجب شده ذات‌گرایان، تجارب را جهان‌شمول و فرافرهنگی و وقوع تجربه را مستقل از ذهن تجربه‌گر انگارند و به ذات مشترک و جوهره واحدی در تجربیات دینی معتقدند. وجوه تفاوت بسیاری نیز وجود دارد. ساختارگرایان در مقابل ذات‌گرایان برآنند که تجربه خام و فاقد تفسیر و پیش‌زمینه ذهنی نیست، بلکه با زمینه‌ها و ساختار ذهنی، روانی و شخصیتی تجربه‌گر ارتباط دارد (Katz, 2004:p14)؛ زیرا او به تفسیر تجربیات

خویش می‌پردازد. تجربه به واسطه فرضیاتمان از خود و جهان تکون می‌یابد و تجارب در عین اشتراکات ذاتی، از تفاوت‌هایی برخوردارند که باید ریشه آنها را در زمینه‌ها جست (Praudfoot, 2014:71). کتز تأکید بر زمینه‌ها دارد و مراد وی از زمینه‌مندی تجارب، در مرتبه "تعبیر" است، نه آنکه اصل رخداد این وقایع زمینه‌مند انگارد؛ «بیان‌ها و روایات متعارف از این موضوع» در زمینه‌های مختلف صورت می‌گیرد و همین، موجب تفاوت می‌شود. یک رخداد عرفانی را می‌توان از چند منظر روایت کرد:

گزارش اول شخص و مستقیم؛

گزارش عارف از تجربه‌اش، با فاصله زمانی که با تأمل بیشتری همراه است؛

تعبیر سوم شخص از تجارب عارفان دیگر در همان سنت: مثلاً روایت مسلمانان از تجربیات عارفان مسلمان؛

تعبیر سوم شخص از تجارب عارفان سایر سنت‌ها: مانند روایت مسلمانان از تجربیات عارفان مسیحی (Katz, 2020: p27).

هر کدام از این تعبیر، مختصات خود را دارد و طبعاً یک تجربه واحد می‌تواند در هر یک از تعبیر فوق، به شیوه متفاوتی ارائه شود؛ تجربه مستقیم یک راهب بودایی ممکن است پس گذر زمانی حتی به گونه‌ای متفاوت توسط خود وی تحلیل و تعبیر شود؛ چه برسد به روایت سایر بوداییان و پیروان سایر ادیان از آن تجربه. افزون بر تعبیر، اصل تجربه نیز بر مبنای زمینه‌ها و مبانی فکری خاصی صورت می‌گیرد که توصیفات صوری و حتی ساختاری متفاوتی را ایجاد می‌کند.^۵ مثلاً تجربه هندو از برهمن با تجربه مسیحی از خدا یا مسیح تفاوتی ساختاری دارد: «عارف مسیحی واقعیت عرفانی را در چارچوب مسیح، تثلیث یا یک خدای انسانوار تجربه می‌کند و نه در قالب آموزه بودایی نیروانا که ناسانوار و غیر همه چیز است.» (Katz, 2020:37). تقلیل این حجم تفاوت به فرم و تصویر و زبان، ما را در دام تحویلی‌نگری می‌اندازد و مانع توجه به ساختار متفاوت این تجربیات می‌شود. حال آیا می‌توان تفاوت تجربه دوسویه روزبهان با تجربیات یک عارف بودایی یا حتی عارفان وحدت‌گرای مسلمان، همچون بایزید و حلاج، را صرفاً تفاوتی زبانی انگاشت؟ از این‌رو، توجه به زمینه‌های اعتقادی و فرهنگی عارف می‌تواند در فهم تجربیات وی بسیار راهگشا باشد: «هیچ تجربه ناب و بی‌واسطه‌ای وجود ندارد ... همه تجربیات از راه‌های بسیار پیچیده معرفتی پردازش شده، سازمان یافته و برای ما حاصل می‌شود» (Katz, 2020:37).

زمینه‌های اعتقادی-شخصیتی تجربه روزبهان از عشق متعالی

روزبهان بقلی در کشف‌الاسرار روایتی اول شخص از شهودات خود از کودکی تا روزگار کهنسالی ارائه کرده است که براساس تقسیم مذکور کتز، در دسته دوم می‌گنجد که عارف با فاصله‌ای زمانی به گزارش تجربه خویش می‌پردازد و این گزارش با تأمل همراه است. روزبهان عشق به خدا را بر مبنای زمینه‌های خاصی تجربه می‌کند که نمی‌توان بدون در نظر گرفتن آنها درک درستی از چیستی عشق الهی و متعلق آن ارائه کرد. حضور اصطلاحاتی چون "ازل" و "التباس" در بیان وی، حاکی از وجود تحلیل و بهره‌گرفتن از دانش‌های قبلی خویش در این راستاست. شیخ روزبهان بقلی، واعظ نامدار مسجد عتیق، از یکسو عرفان را نزد استاد آموخته، و از دیگرسوی، مؤلف کتبی در فقه شافعی و کلام اشعری است.^۶ به کارگیری اصطلاحات فنی اسلامی برای بیان مکاشفات خود از آن روی حائز توجه است که اگر فردی عامی واجد این تجربیات بود، این تعبیر و شاید ادراک صورتی دیگر می‌یافت. از این‌رو تحلیل دقیق تجربه خداوند در قالب تجربه‌ای عاشقانه، ما را نیازمند آن می‌کند که از منظر مباحث ساختارگرایان به زمینه‌های مربوط و تجلی آنها در تجربه و پردازش

عشق به خداوند در آثار روزبهان بپردازیم. مقاله حاضر با بهره‌گیری از منظومه الهیاتی روزبهان، می‌کوشد تا تصاویر این تجربه را رمزگشایی نماید. الهیاتی که از یکسوی با کلام اشعری ارتباط وثیق دارد که خداوند را، با وجود تعالی، رؤیت پذیر می‌انگارد و از سوی دیگر، متعلق به سنتی عرفانی است که دایره شطح را فراتر از زبان برده و آن را با ادراک و تجلی پیوند می‌زند. همچنین نباید از ویژگی‌های شخصیتی وی همچون جمال‌گرایی که البته با جریان عرفانی آن روزگاران نیز بی‌ارتباط نیست، چشم پوشید.

۱. اعتقادات کلامی و باور به رؤیت

تصور کلامی روزبهان از خداوند، بیش از آنکه همچون بیشتر عارفان مسلمان همچون حلاج، بایزید و ابن عربی با تصورات وحدت وجودی پیوند داشته باشد، متشخص است. او خداوند را متشخص و دارای هویتی منفک از جهان می‌انگارد. در آثار کلامی وی و نیز هر زمان که در حال توصیف از ذات و اوصاف الهی است، همچون متکلمان اهل تنزیه، موجودی متعال از جسم و جسمانیات، زمان و مکان و عرض را توصیف می‌کند، اما در مکاشفات و تجربیاتش، انسانوار است که می‌تواند از برج عاج خود به مرتبه ادراک انسانی فرود و هر آن به تلبیسی از صور انسانی و غیرانسانی درآید. این تناقض در چارچوب تفکر اشعری ادراک‌پذیر است، زیرا که در مکتب اشاعره، و در انگاره توحید افعالی، خداوند به‌لحاظ منطقی متعالی و قدرتش برتر از تمام محالات است و جمع نقیضین و هیچ ممتنع دیگری بر خداوند محال نیست. روزبهان با وجود تصریح به تنزیه، اشاره می‌کند که این رؤیت حاصل قدرت او بر تجلی در صور است و نباید این سخنان وی را حاصل تفکری از نوع مجسمه و مشبیه انگاشت: «کجا ذات حق بر او آشکار می‌شود؛ در حالی که خداوند به صورت ازلی و ابدی قائم به ذات خویش است» (Baqli, 2014, Par157). و از تجسیم و تشبیه اعلام براثت می‌کند: «هر که فکر کند که من پس از بروز این مکاشفه‌ها فردی مشبیه هستم، ابلهی است که کمترین بویی از حالات وجدآمیز اولیاء و واردات اصفیاء که به کمک آن حدیث‌های متشابهات را درک می‌کنند، به مشامش نرسیده است» (Baqli, 2014, Par114) یا «اگر کسی که چنین معرفتی نداشته باشد و به این کتاب بنگرد، مرا به تشبیه کردن خداوند متهم و منسوب می‌دارد» (Baqli, 2014, Par148). با این حال تمامی تجارب عاشقانه روزبهان، که پیشتر اشاره شد، برمبنای باور به رؤیت و مواجهه بصری با خداوند هستند:

«در زمان فترت و تنگی دل خدای را دیدم که در صحراهای ملکوت در عالم قدّم، ایستاده بود. به من روی آورد بعد از آشکاری جمالش گویی که بخواهد تا زیبایی‌های خود را به من بنمایاند. تا هنگام چاشتگاه این دیدار موجب خوشی وقت و سرور فراوان من شد. بستان‌های گل سرخ بر من آشکار شد، باغ‌هایی که پیش از مشاهده خداوند- تعالی- به آن وعده داده شده بودم. او از میان شاخه‌های گل سرخ بر من متجلی شد. او گل سرخی با خود داشت که آن را به من داد و به من آموخت که این مکاشفات فقط به خواست خدا و گزینش ازلی وی هویدا می‌شود. آشکاری زیبایی‌های صفتش مرا شادمان کرد. دلم شاد شد به این جهت که دریافتم حق تعالی از آن من است و بی هیچ دلیلی خود را در حضور او یافتم. او دوباره خود را با زیبایی‌های فراوانش در لباس عزت و مجد و کبریایی نشان داد تا بطن قدّم را به صفت التباس و نخستین آن به من نمایاند. در هنگام عشق ورزی برخوردار از مشاهده‌های روحانی بودم» (Baqli, 2014, Par182).

در متن فوق و نیز موارد بسیار دیگر، تجربه عشق الهی، که به مثابه ارتباطی دوسویه با انگاره عرفی از عشق قرابت دارد برمبنای باور به رؤیت پیش می‌رود. متعلق اروس زیبایی است، و هر جا روزبهان سخن از عشق می‌گوید، این رخداد پس از مشاهده جمال الهی پیش می‌آید و سخن پایانی وی که «در هنگام عشق ورزی برخوردار از مشاهده‌های روحانی بودم»،

(Baqli, 2014, Par182)، وقوف وی به این مسئله نشان می‌دهد. آموزه رؤیت مقبول اشاعره است و روزبهان در تبیین عشق الهی بسیار از آن بهره گرفته است (Baqli, 2014, Par.14, 25, 26, 24, 186, 40,71). اشاعره برای تبیین رؤیت، به آیات و روایات مختلفی استناد می‌کنند که مهم‌ترینشان روایت لیلۃ‌القدر است که صرف‌نظر از اعتبار و سندیتش که محل بحث بوده، پیدایش آن به قرن سوم هجری بازمی‌گردد. اشاعره ابتدا بر مبنای این روایت و ثانیاً با تفسیر برخی آیات قرآن و تمسک به ادله نقلی و عقلی متعدد، قائل به تحقق رؤیت خداوند در قیامت شدند. گرچه این باور مربوط به آخرت و قیامت بود، اما منحصر در آخرت نماند. آموزه رؤیت، در مباحث عرفانی، بعدی دیگر از خود نشان داد و مسیر دیگری یافت. طوری که گویا دیدار با خداوند، را نه تنها قیامت کبری که در همین جهان نیز میسر انگاشتند و به این ترتیب، رؤیت از باوری کلامی به مسئله‌ای عرفانی مبدل شد (Pourjavadi, 1996:100-112). البته شایان توجه است که در آثار عرفانی، به‌جای واژه رؤیت عموماً از واژگان لقاء، ابصار و نظر در موارد مواجهه با پروردگار استفاده شده که تصادفی به‌نظر نمی‌رسد و نیازمند بررسی است. آنچه در این میان اهمیت دارد، پیوند میان لقاء عرفانی و رؤیت اشعری است که در آثار عارفان اشعری از جمله روزبهان، به چشم می‌خورد. امام محمد غزالی، صوفی و متکلم اشعری نیز در بحث محبت *احیاء العلوم* بر این مطلب صحنه گذاشته و کمال معرفت را رؤیت با چشم می‌انگارد. روزبهان نیز در آثار دیگرش، شوق و عشق را مبتنی بر لقاء معشوق می‌داند و لقاء را نه به مفهومی مجازی، بلکه تحت‌اللفظی و در معنای مواجهه حسی استفاده می‌کند (Baqli, 2004: p222). بنابراین منطقی است نتیجه بگیریم تحقق عشق به خداوند به معنای عرفی‌اش مستلزم رؤیت‌پذیری بوده، در یک عرفان با مبنای اشعری قابل تحصیل است و قطعاً نمی‌توان در نظامی که قائل به رؤیت خدا نیست، این تجربه متعالی را داشت.

۲. زمینه عرفانی: التباس، خلق تصویر و جمع میان تنزیه و تشبیه

روزبهان با دفع تشبیه و تجسیم، گوشزد می‌کند که متعلق رؤیت، ذات یا حتی اوصاف خداوند نیست؛ رؤیت، رخدادی معرفتی است، نه عینی و خارجی که خداوند به ساحت معرفت و مقام ذهن انسان فرودمی‌آید. او برای تبیین این مسئله دست به دامن نقل می‌شود: «چنانکه پیامبر فرموده است: "ان الله یری هیئت ذاته کیف یشاء"؛ یعنی خدای متعال ذات خویش را به هر نحوی که بخواهد نشان می‌دهد» (Baqli, 2014, Par114). رؤیت خدا را نباید به معنای همراهی روزبهان با مشبیه گرفت. وی در تکمیل از اصطلاح التباس بهره می‌گیرد که مختص عارفان است. التباس در واژه به معنی پوشیده و پنهان شدن است و در اصطلاح عرفانی تقریباً (و نه دقیقاً) در معنای تجلی حق تعالی برای سالک به‌کار می‌رود. تجلی معانی متعددی در عرفان دارد؛ گاه با بار هستی‌شناختی به معنای آفرینندگی استفاده می‌شود؛ عارفان پیدایش جهان را حاصل تجلی خدا می‌انگارند. اما گاه با بار معرفت‌شناختی به معنی نزول خداوند به ساحت معرفت انسانی به‌کار می‌رود: «جلوه‌گر شدن خدا در اشیاء و صورت‌های مرئی عالم ماده است و به مرتبه ربوبیت تعلق دارد» (Rahimian, 1997:187-192). که روزبهان آن را متفاوت از ظهور و حلول که رخدادهای عینی هستند، تفکیک می‌کند و با جلوه‌گری تصویری پیوند می‌دهد که معادل التباس است و در آثار روزبهان، نیز این دو جای هم به کاررفته‌اند. در *سطوحیات* از واژه تجلی و در *کشف‌الاسرار* عمدتاً از واژه التباس در این معنا استفاده کرده است: «رؤیت وی در حالت التباس را خواستارم» (Baqli, 2014, par58)؛ «هر دم جلال خداوند را در مقام التباس، در هیأت دلربایی می‌دیدم» (Baqli, 2014, par71). «خداوند دل عاشقان را تجلی کند ... به نعت ظهور، نه به نعت حلول، لیکن تجلی کند خاص از صورت نیکو، اهل محبت و عشق را تا روح ایشان به جمال برآید» (Baqli, 1995:p434). متن فوق از *سطوحیات* را

می‌توان خلاصه‌ای جامع از توصیف فرایند عشق به خداوند دانست که ضمن انکار حلول و ظهور و تشبیه، عشق الهی را حل محور زیبایی، تجلی و تصویر تبیین می‌کند. او بارها به تعالی و تنزیه خداوند اشاره می‌کند و متحیر از رؤیت این موجود متعالی از زمان و مکان و ... در تصویر است. نکته شایان توجه در اینجا، وقوع رؤیت در تصاویر زیبا مقدمه تحقق عشق تلقی می‌شود: «خداوند فراتر از مکان و زمان است. اگر هزاران دنیای دیگر هم بالا، زیر، چپ، راست، جلو و عقب این دنیا بودند، خداوند والا مرتبه‌تر از آن بود که در آنها حلول کند ... کجا ذات حق بر او آشکار می‌شود در حالی که خداوند به صورت ازلی و ابدی قائم به ذات خویش است؟ تلاش در راه طلب مراحیرت زده کرده بود و وقتی او را به صورت جمال و جلال در زیباترین صورت‌ها در خانه خود دیدم، واله، عاشق و مشتاق او شدم و محبت و دل‌بستگی‌ام فزونی گرفت. در آن وجد و حالت روحی، کلام تشبیه و تعطیل را از یاد برده‌بودم» (Baqli, 2014, Par.184-185).

التباس، یا «درآمدن حق در لباس افعال» و تجلی در کائنات (Baqli, 2004: p56)، کلیدواژه فهم بسیاری از مسائل همچون ارتباط انسان و خدا، ربط حادث و قدیم و مفهوم‌پردازی و بسط آنها استفاده شده است. «التباس مفهومی است برای توضیح چگونگی امکان رؤیت خداوند قدیم در محدثات». این باور از یک‌سو اجازه پذیرش شهود خداوند در تصاویر انسانی و داشتن عشقی انسانوار را به او می‌دهد و او می‌پذیرد تجربیاتش نه از سنخ اوهام که ادراکی راستین از ساحت متعال‌اند و از سوی دیگر، مجوز تفکیک ذات الهی از تصاویر متجلی شده را می‌دهد. او به کرات در بیان تجربیاتش رؤیت را قرین التباس استفاده می‌کند و به ویژه در بحث عشق و تصاویر زیبا، با صراحت تأکید دارد که تجلی خدای متعالی در این تصاویر، رؤیتش و تخاطب با او، صرفاً بر قاعده التباس امکان‌پذیر است: «حق تعالی را به صورت جلال و جمال و عظمت و کبریاء به کمک اشارات و اعلام‌های تلویحی و التباسی می‌دیدم. پس گفتم صاحباً و سرورا تا کی مرا تکلیف می‌کنی که رؤیت را در حیطة التباس بینم؟ قدم و وجود محض را به من نشان ده. فرمود موسی و عیسی در این مقام هلاک شوند» (Baqli, 2014: 24). گرچه عشق الهی در آثار روزبهان خواهندگی شدید صعودی است که قرابت با مفهوم اروس دارد، اما نباید آن را ارتباطی یکسویه انگاشت. طبق باور به التباس، بنیاد این تجربه، جودی از سوی خداوند است و در واقع عشق عارف پاسخی به این تجربه و شهود زیبایی است.

۳. جمال‌گرایی و تصاویر آن

جمال‌گرایی در تصوف تاریخچه‌ای کهن دارد و آن را به روایاتی بازمی‌گردانند که از جمیل بودن و حب جمال خداوند سخن می‌گویند، گرچه نمی‌توان از عوامل اجتماعی مؤثر بر آن چشم‌پوشی کرد (Sattari, 1995: 183-217). در میان جمال‌گرایان، نام‌های بزرگی همچون سراج، ذوالنون، احمد غزالی، و حتی ابن عربی به چشم می‌خورد و می‌توان روزبهان را به دلیل صراحتش در صدر آنها قرار داد. او بر خلاف فلاسفه، که مفاهیمی چون خیر و کمال را متعلق عشق انگاشته‌اند، زیبایی را محور و «اصلی معدن عشق» می‌انگارد (Baqli, 2004: p149). مواجهه او با زیبایی نیز توصیفی-مفهومی نیست، بلکه زندگی شخصی‌اش سرشار از علاقه به زیبارویان بوده و تجربه‌اش از عشق الهی از همان آغاز با زیبایی‌های محسوس و تجربیاتی از عشق زمینی عجین شده است. در بیان نخستین تجربه‌اش که در هفت سالگی بوده است، از «عشقی سوزان» سخن می‌گوید که قلبش را فراگرفته و محور این عشق، ادراک زیبایی است: «سراسر وجود را چون چهره‌های زیبا می‌دیدم» (Baqli, 2014, Par9). زیبایی انسانی مجلای جمال ازلی الهی یا به تعبیر او «عروس قدم» است تا «تاگهان صوفی از رباط سماوات ازل به بازار ابتلا در کوچه‌های شیراز برآید» (Baqli, 2014: 74).

از این‌رو با مبنایی تجربه‌گرایانه مواجهیم که خاستگاه آن تجربه‌ای زیبایی‌شناختی است. روزبهان در تجربه عشق

متعالی، از تمرین عشق انسانی بهره می‌جوید و تجربه عشق انسانی را لازمه عشق الهی می‌داند (Baqli, 2004: 99). او پلی میان این عشق مجازی و الهی می‌زند، نه آنکه همچون اغلب سنن دینی، عشق الهی را مستلزم ترک محبت اغیار بداند و تصریح می‌کند همچنانکه نمی‌توان شراب بدون قبح را تصور کرد، تجربه عشق الهی نیز بدون بهره از عشق انسانی ممکن نیست: «مرید، شراب وجد که از محض عشق ربانی برخیزد در اقداح عشق انسانی خورده است» (Baqli, 2004:115). گرچه عموم متصوفه عشق مجازی را مقدمه عشق الهی می‌دانند، اما تفاوت او با بسیاری از متصوفه در آن است که عشق انسانی را مقدمه و مرحله فروتر عشق به خداوند نمی‌داند که باید از آن گذر کرد و به عشق الهی رسید، بلکه این عشق همراه با عشق به خداوند در جریان است. او درمان دل‌تنگی خود به جمال الهی را نگرستن در زیبارویان می‌انگارد: «از سرای زیبارویان گذر می‌کردم ... چشم سرم صورت زیبای انسان می‌دید و چشم جانم جمال حضرت قدم را. در این لحظه خداوند در من ندا داد که به دیده انسانیت در عالم انسانی نگر» (Baqli, 2004:12). تجربه عشق انسانی در بطن عشق به خداوند است و حتی در روحانی‌ترین لحظات او رخ می‌دهد. از بی‌شمار تجربیات وی، عشقی است که روزبهان حین طواف در مکه نسبت به زنی خنیاگر و زیبا یافت و این گرایش عقیف، به توبه و ایمان زن انجامید. ابن عربی نیز به بیان این روایت غریب پرداخته است (Ibn-Arabi, 1997, 2:312).

بین تجربیات زیبایی‌شناختی و تجربیات دینی روزبهان ارتباط وثیقی وجود دارد؛ در واقع بیشترین ادراک او از خداوند، زیبایی است و در تجربیات دینی نیز همانطور که تصریح دارد، همین را مطالبه می‌کند و متوجه است خاستگاه رؤیت خداوند در تصاویر انسانی زیبا گرایش درونی اوست: «از فرط دوستداری روی زیبارویان علاقمند بودم، خدای- تعالی- اشکال ملکوت را به صفتهای انسانی به من نشان دهد. او زیبایی‌های جمال خود را به من نمود، همان‌گونه که پیامبران از آن این‌گونه روایت کرده است: رأیت ربی فی احسن صورة. پروردگرم را به زیباترین صورتی دیدم». تأثیر جمال‌گرایی، تجربیات زیبایی‌شناختی و عشق زمینی او را می‌توان در تصویرهای خدا و ساحت الوهی و حضور رگه‌هایی از تعبیر اروتیک به وضوح دید. مکاشفات او سرشار از زیبایی محسوس مانند مروارید، عروس، حجله، رقص با خدا، نور، شراب سرخ، ساز و آواز و خنیاگری خدا خیمه سرخ، یاقوت، گل سرخ و ... است که تابلویی از زیبایی توصیف‌ناپذیری را به تصویر می‌کشد (Baqli, 2014, Par. 1, 11, 14, 16, 23, 28, 30, 37, 71, 76, 77, 83, 91, 98, 100, 119)؛ غلبه رنگ سرخ و استفاده فراوان از "گل سرخ" که خود نمادی از عشق رمانتیک در فرهنگ و ادبیات فارسی است: «بارها خدوند را میان خیمه‌های گل سرخ و حجاب‌هایی از گل سرخ و جهانی مملو از گل سرخ و سفید دیدم و بارها بر من گل سرخ و مروارید و یاقوت افشانند» (Baqli, 2014, Par39)؛ «نیمه‌شبی در طلب ظهور عروسان سرزمین غیب بر سجاده عبادت نشستم. خداوند را در مقام التباس در هیئت دلربایی می‌دیدم... من شکوه او را به رنگ گل سرخ دیدم، دنیا در دنیا گل بود و مرزی بر آن ندیدم» (Baqli, 2014, par.71)؛ یا عبارتی نظیر «عاشق زیبایی و صفات او شدم، آرزو داشتم به نزدیکی و وصال او نائل شوم» (Baqli, 2014, par.60)، «به سویم آمد و مرا به رقص خواند، با او رقصیدم» (Baqli, 2014, par.100) و توصیفات نظیر «دیگر بار حجله‌های انس را بر من گشود... پس او را میان حجله‌ها مشاهده کردم. مجالس انس را در آن حجله‌ها یافتم و بر هر بساطی که نشستم او از شراب‌های نزدیکی خود به من نوشاند، گویی من در آن مکان چون عروسی در برابر حق سبحانه بودم. آنچه بعد از آن گذشت در عبارت نمی‌گنجد» (Baqli, 2014, par91) و موارد دیگر که ذکر همه آنها در این اجمال نمی‌گنجد، فهم این ارتباط را ذیل الگویی از عشق انسانی و رمانتیک میسر می‌سازند. البته تعبیر و احتمالاً فهم و تفسیر عشق الهی با رگه‌های رمانتیک از روزبهان محل تعجب نیست، زیرا بسیاری از عارفان این نوع از ارتباط را با مفاهیم برگرفته از عشق رمانتیک تفسیر می‌کنند و

اغلب از استعاره‌های مربوط به آن برای توصیف اعمال حالات روحی تجاربشان بهره می‌گیرند (Brummer, 1993:72). به همین دلیل تفسیر بسیاری از جنبه‌های عرفانی به شکل نوعی عشق رمانتیک در رابطه با خداوند چندان نامعقول نیست.

نتیجه

روزبهان بقلی، ارتباط با خداوند را در قالب تجربه احوالی سرشار از جذب، شور و شیدایی توصیف می‌کند که وصف عاشقان است و خود نیز نام عشق بر این احوال می‌نهد. این توصیفات کاملاً با مفهوم شخصی و متعین عشق سازگاری دارند و به مفاهیم دیگر تقلیل نمی‌یابند؛ زیرا در این کاربرد از عشق، خداوند صرفاً یک اژه نیست، بلکه تجربه و ارتباطی مشارکتی و خطایی شکل می‌گیرد که در آن تجربه زیبایی‌شناختی و تجربه دینی با هم اتحاد می‌یابند. عشق الهی نزد روزبهان، نوعی تجربه دینی است، نه از نوع تجارب وحدت‌گرایانه و فناء فی الله، بلکه دقیقاً با عشق به مفهوم متعارف آن که ارتباطی خطایی و دوسویه است، در قالب تجربه حسی و با تصاویر حسی مواجهیم؛ گزارش اول شخص از سلسله حوادثی روحانی که در زمان‌های ماضی تجربه کرده است. زبان روزبهان در بیان این تجارب سرشار از تصاویری خلاقانه و اغلب بی سابقه است که محدود به تصویرسازی سنتی نبوده و بنیاد آنها را تجربیاتش می‌سازد. این تجربه از مواجهه با موجودی انسانوار برمی‌خیزد و در عین حال ناشی از تفکری تشبیهی و تجسیمی نیست؛ سازگاری این امر با توجه به زمینه‌مندی تجربیات دینی، میسر است. تجربه عشق الهی بر مبنای سه زمینه در دیدگاه روزبهان استوار شده است: نخست، جمال‌گرایی که به زیبایی، محوریت می‌دهد و تجربه عشق الهی را با تجربیات زیبایی‌شناختی و تصاویر زیبا می‌آمیزد. دوم، نظریه کلامی رؤیت و سوم، اعتقاد به التباس، مجوز رؤیت خداوند در تصاویر مأنوس را می‌دهد. بر مبنای این مجموعه، تجربه دینی روزبهان در قالب ارتباطی عاشقانه، به مفهوم متعارف با ساحت متعالی ساختار می‌یابد. نمودار زیر بیانگر خلاصه‌ای از مؤلفه‌های اصلی دیدگاه روزبهان در تجربه عشق الهی است:

زمینه‌ها	توصیفات	تصاویر حاضر در رؤیت خدا و تجربه عشق	نشانه‌های تجربی بودن عشق
(۱) نظریه رؤیت: مبنای کلامی اشعری (۲) جمال‌گرایی و تجربه زیبایی‌شناختی (۳) باور به التباس (تجلی)	(۱) ارتباط مواجهه‌ای، دیالکتیکی و مشارکتی: کنش‌ها (از خدا) و واکنش (روزبهان): نمودن زیبایی (تجلی) و واکنش از سنخ احساس: شور گفتگو میان خدا و روزبهان افعالی شورانگیز همچون رقص و خنیاگری خدا (۲) احوال عاشقانه: شوق، جذب، گریه، پریشانی، شادی و...	تصاویر خدا: ترکان زیبا، زن خنیاگر، نور، شبان، مشایخ زیبا، عروس، انسانی با زیبایی توصیف‌ناپذیر تصاویر حاضر در ساحت الوهی: عروس و حجله، مروارید و گوهر، گل سرخ و غلبه رنگ سرخ (خیمه سرخ، خون ریخته و...، موسیقی و خنیاگری، رقص و سماع حضور فرشتگان چون زنان زیبا با گیسوان بلند	روایت اول شخص توصیف‌ناپذیری و نارسایی تعبیر زودگذری و ابهام زمانی شهود و فقدان استدلال و توجیه عقلانی انفعال، تسلیم و تأثر

یادداشت‌ها

۱. در قرآن کریم از واژه حب و مشتقات آن در مورد خداوند استفاده شده که ارتباطی مشروط و مقید میان خداوند و مؤمنان و بر مبنای عمل مؤمن تبیین شده است (2:31,134; 1:165; 5:54).
۲. *Philia*، محبتی خالص و نامشروط که با نوع دوستی و خیرخواهی پیوند دارد. بزرگترین نظریه پرداز این عشق ارسطو است (Aristotle, 2021:284)؛ اما در مسیحیت، برای تفسیر تعابیری همچون مهرورزی به همسایه در عهد جدید کاربرد بسیار یافت (Vincelette, 2008, V1:647-649; Berchman, 2008, V(A-I):242-250).
Agape دال بر محبتی کامل و همگانی و دال بر بخشش بی چشمداشت است که در چشم‌انداز مسیحی، برای تبیین عشق نزولی، پدرانه و نامشروط خدا به انسان و فدیه پسرش برای بشریت به کار رفت و شام آخر عیسی و نان و شراب خوردن با فقرا و فرودستان جامعه نمادی از این عشق تفسیر شد (Chairman, 2007, vol.1:139; Fromm, 1956:72-82).
 82-1956:72-82). آگاپه در فلسفه اسلامی، معادل "جود" یا بخششی بدون عوض و غرض، تنها در مورد خداوند صحیح است (Avicenna, 1983, p22).
۳. نگارنده پیشتر به تفصیل به سیر مفهومی عشق در فلسفه اسلامی پرداخته است و لذا از تکرار آنها در این مقاله اجتناب می‌شود (Hosseini, 2023:17-21).
۴. در رابطه من-آن، انسان در جایگاه فاعل شناسا قرار دارد و آن، تنها متعلق شناسایی و تجربه است. من، آن را اعم از آنکه انسان است یا غیر انسان، به مثابه شیء ادراک می‌کند و آن بهره‌ای از این تجربه و رابطه ندارد (Buber, 1958: 6-11). مثلاً مواجهه یک جانورشناس با حیوانات مورد مطالعه خود با نوع ارتباط او با حیوان خانگی محبوبش متفاوت است؛ اولی ارتباط من-آن و دومی ارتباطی خطابی (من-تو) است.
۵. تقسیم پنجگانه سویین‌برن از توصیفات تجربیات دینی شاهدهی بر این مطلب است که تجربه امر متعالی، لااقل در تصاویر متفاوت و قالب‌های مختلفی صورت می‌گیرد: به واسطه صور حسی متعارف؛ بواسطه محسوسات غیرمتعارف؛ سوم، پدیده‌ای قابل توصیف در زبانی حسی متعارف باشد، چهارم، پدیده‌ای غیر قابل توصیف در زبانی حسی متعارف؛ پنجم، بدون وساطت امور حسی (Peterson, 2011:38-40).
۶. کتاب الموشح را در فقه شافعی و کتب الارشاد فی علم الکلام و مسالک التوحید را در کلام اشعری نگاشته و به مباحث کلامی همچون توحید و معرفت به صفات و افعال الهی پرداخته است. سخنان وی در این کتب، نشان می‌دهد وی ضمن تعلق به عرفان و تصوف، همچنان در تقید شریعت و فقه و کلام است.

سپاسگزاری

مقاله حاضر عمدتاً از طرح پژوهشی با عنوان «بررسی معناداری و امکان عشق به امر متعالی در آثار ابن‌سینا، ابن‌عربی و روزبهان بقلی»، برگرفته شده است و به این‌وسیله از حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان سپاسگزاریم.

References

Holly Quran.

Alizamani, A. (2008) *Speaking of God*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. (In Persian)

Aristotle. (2021), *Nicomachean Ethics* (R. Mashayekhi, Trans.). Tehran: Negah. (In Persian)

Avicenna. (1983). *Al-Taliqat* (A. Badawi, Ed.). Beirut: School of Islamic Studies. (In Arabic)

Baqli, Rouzbihan. (1995). *Commentaries on the Paradoxes of the Sufis (Sharh-i Shathiyyat)* (H. Corbin, Ed.; M. A. Amirmu'ezzi, Trans.). Tehran: Tahouri Library. (In Persian)

Baqli, Rouzbihan. (2004). *Abhar al-'Ashiqin* (H. Corbin and M. Mo'ain, Trans.). Tehran: Manuchehri. (In Persian)

- Baqli, Ruzbihan. (2014). *The Unveiling of Secrets (Kashf al-Asrar)* (M. Hosseini, Trans.). Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Berchman, R. (2008). Friendship. In *Encyclopedia of Love in World Religions* (Y. K. Greenberg, Ed.). California: ABC Clio.
- Brady, I. C. 1967. Bonaventure. *New Catholic Encyclopedia* (J. P. Whallen and others, eds.). Washington.
- Brümmer, V. (1993). *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*. Cambridge University Press.
- Buber, M. (1958). *I and Thou* (R. G. Smith, Trans.). New York: Charles Scribner's Sons.
- Chairman, R. (2007). Agape. *The New Encyclopedia Britannica*.
- Corbin, H. (2015). *Spiritual and Philosophical Perspectives of Iranian Islam* (vol. 3; E. Rahmati, Trans.). Tehran: Sofia. (In Persian)
- Famouri, M. (2000). An Observation on the Concept of Iltibas by Sheikh Ruzbihan Baqli. *Mystical Studies: Kashan University*, 12. (In Persian)
- Fromm, E. (1956). *The Art of Being*. Harper & Row.
- Hopkins, S. (2008). Eros. In *Encyclopedia of Love in World Religions* (Y. K. Greenberg, Ed.). California: ABC Clio.
- Hosseini, S. Z., & Qaramalki, A. (2017). God, from Concept to Models. *Philosophy of Religion*, 14(1). (In Persian) doi:10.22059/JPHT.2017.62417
- Hosseini, Z. (2023). The Possibility and Significance of Love for Transcendence Existence in Avicenna's Perspective. *Islamic Philosophy and Theology*, 57(1). (In Persian) doi:10.22059/JITP.2024.369024.523456
- Hojviri, Ali ibn (2004), *Othman, Kash al-Mahjoub*, Tehran, Tahouri Publication.
- Ibn-Arabi, M. (1997). *The Meccan Illuminations (Al-Futuhat al-Makkiyya)*. Dar Sadir. (In Arabic)
- James, W. (2012). *Diversity of Religious Experience* (H. Kiani, Trans.). Hekmat. (In Persian)
- Katz, S. (2004). *Constructivism, Tradition, and Mysticism* (A. Anzali, Trans.). Ayat-e Eshgh. (In Persian)
- Katz, S. (2020). *Mysticism and Philosophical Analysis* (A. Anzali, Trans.). Taha. (In Persian)
- Levine, M. (1992). Transcendence in Theism and Pantheism. *Sophia*, 31(3).
- Moseley, A. (2001). Philosophy of Love. In J. Fieser (Ed.), *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Otto, R. (2001). *The Idea of the Holy* (H. Hemmati, Trans.). Naqsh Jahan. (In Persian)
- Peterson, M., & others. (2011). *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (A. Naraqi & E. Soltani, Trans.). Tarh-i Now. (In Persian)
- Plotinus. (1987). *The Collected Writings* (M.H. Lotfi, Trans.). Khwarazmi. (In Persian)
- Pourjavadi, N. (1996). *Observing the Moon in the Sky*. Academic Publishing Center. (In Persian)
- Proudfoot, W. (2014). *Religious Experience* (A. Yazdani, Trans.). Taha. (In Persian)
- Rahimian, S. (1997). *Manifestation and Emersion in Theoretical Mysticism*. Bustan Ketab. (In Persian)
- Sattari, J. (1995). *On the Sufi Love*. Markaz. (In Persian)
- Schoun, F. (1975). *Logic & Transcendence*. Harper Row.
- Tahanavi, A. (1967). *Kashshaf Istilahat al-Funun wal-'Ulum*. Khayyam. (In Persian)
- Vincelette, A. (2008). Unconditional Love. In *Encyclopedia of Love in World Religions* (Y. K. Greenberg, Ed.). California: ABC Clio.